

Transmisi Etika ke Tatahan Politik Perspektif Muhammad Abid al-Jabiri

Nunu Burhanuddin

STAIN Bukittinggi

nunuburhanuddin@yahoo.com

Abstrak

Beberapa persoalan politik yang menyedot perhatian masyarakat disinyalir memiliki kaitan dengan nilai-nilai etis, seperti problem kekuasaan dan distribusinya, masalah aplikasi hukum, hak asasi manusia dan emansipasi wanita, problem keadilan sosial dan distribusi kekayaan negara, keadilan ekonomi dan lain-lain. Persoalan-persoalan ini menunjuk pentingnya rujukan etika untuk memoles wajah politik, sekaligus membenahi manuver-manuver politik yang sering dianggap intrik, arogan, dan tiranik. Konsep transmisi etika ke tatahan politik yang pernah digagas oleh Aristoteles (384-322 SM) lewat buku "Politeia" untuk masalah politik, serta buku "Nicomachean" untuk masalah moral ini disinyalir mengilhami para filosof di Barat dan Timur. Tulisan ini mengelaborasi pemikiran Muhammad 'Abid Al Jabiri (1936-...) pemikir Muslim asal Maroko yang mengklasifikasikan nilai-nilai etika yang ditransmisikan ke tatahan politik di dunia Islam ke dalam empat varian besar; (1) Etika kepatuhan, sistem etika yang diwariskan kesultanan Persia; (2) Etika Kebahagiaan, sistem etika yang ditransmisikan dari Yunani; (3) Etika Fana, sistem etika yang dikembangkan oleh kalangan Sufi; dan (4) Etika Muru'ah, sistem etika yang dikembangkan di dunia Arab. Dalam pandangan al-Jabiri keempat sistem etika ini masih menyisakan persoalan penting terkait tuntutan dinamika kemanusiaan yang berorientasi progressif dan futuristik. Oleh karenanya, al-Jabiri mengajukan rekomendasi bagi bangsa Arab dan dunia Islam agar melampaui sistem-sistem etika tersebut dan berpihak pada etika amal saleh dan kemaslahatan yang menjadi kecenderungannya.

Abstract

Several political issues are presumed having a relationship with the ethical values such as the problems of authority and its distribution, the application of laws, human rights, women emancipation, social justice, the distribution of national wealth, economics justice, and etc. These problems show us the importance of ethical reference to polish the political countenance as well as to straighten up the political manoeuvres that are often full of intrigues, arrogance, and tyranny. The transmission concept

from ethics to the political order that has ever been stated by Aristotle (384-322 B.C.) in his book "Politeia" on political matters, and his "Nicomachean" on moral issues is presumed inspiring the philosophers both in the West and in the East. This article elaborates Muhammad 'Abid Al-Jabiri's thought (1936-...), a Muslim thinker from Morocco who classifies ethical values that are transmitted into political order in the Muslim World consisting of four main variants; (1) subservience ethics, an ethical system that is inherited by Persian sultanate; (2) happiness ethics, an ethical system of Greece; (3) transitory ethics, an ethical system developed by Sufi order; and (4) Muru'ah ethics, an ethical system developed in the Arabian World. According to al-Jabiri, these all four systems still left the important matters dealing with the claim of progressive and futuristic-oriented human dynamics. Therefore, al-Jabiri proposed a recommendation for Arabian and Islamic world in order to exceed such ethical systems and to side with the pious deed ethics and profit that became their tendency.

Kata Kunci: *Muhammad Abid al-Jabiri, transmisi etika, etika kepatuhan, etika kebahagiaan, etika fana, etika muru'ah*

Pendahuluan

Persoalan etika merupakan masalah filsafat yang terkait erat dengan perilaku kehidupan masyarakat dimana pun berada, baik Barat maupun di dunia Islam. Di Barat, kajian etika dikelompokkan ke dalam dua kelompok besar dimana teori-teori etika lainnya berafiliasi. *Pertama*, etika deontologis (*deon*: kewajiban, apa yang harus dilakukan) yang berakar pada etika yang digagas Imanuel Kant (1724-1804). Etika ini mengukur baik dan buruk perbuatan dilihat dari motif pelaku tindakan. Perbuatan dipandang baik apabila didasari oleh kehendak yang baik. "*Du sollst!*" (anda harus melakukan begitu saja!) merupakan kata kunci etika Kantinian yang mengharuskan dilakukannya suatu perbuatan atas dasar keharusan tak bersyarat. Tindakan harus dilakukan atas dasar kehendak otonom yang menentukan moral kepada dirinya sendiri, bukan atas dasar sesuatu yang berada di luarnya (*heteronom*). *Kedua*, etika teleologis yang mengukur kriteria baik dan buruk dari konsekwensi (*telos*: tujuan) tindakan. Yang esensial dalam sistem etika ini adalah sifat, tujuan yang mengarahkan hidup, pilihan sarana, etos, dan kegembiraan. Hedonisme (*hedone*) yang berorientasi untuk menghasilkan kesenangan sebanyak-banyaknya bagi manusia, dan utilitarisme (*utilitas*) yang mendasarkan kesenangan atau kebahagiaan bagi sebanyak mungkin orang dan bukan kebahagiaan atau kesenangan individual adalah *teleologis*. Seperti halnya etika deontologis yang disinyalir menceraabut hakikat manusia dari

konteks tindakannya, maka kelemahan etika teleologis disinyalir mereduksi manusia menjadi subjek materiil kosong.¹

Sementara itu dalam pemikiran Islam, kajian etika (bersama politik dan ekonomi) dimasukkan ke dalam filsafat praktis (*al-hikmah al-'amaliyyah*). Filsafat praktis itu sendiri berbicara tentang segala sesuatu "sebagaimana seharusnya". Tetapi demikian, filsafat praktis harus didasarkan kepada filsafat teoritis (*al-hikmah al-naẓariyyah*). Kedua segi ini melansir hubungan signifikan antara etika dan politik yang sesungguhnya telah digariskan oleh Nabi Muhammad, di mana dia mengajak manusia supaya beriman kepada Tuhan dan mempunyai akhlak yang utama. Perhatikan firman-Nya: "*Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung*" (Q.S. Al-Qalam: 4). Nabi Muhammad sendiri mengatakan, "*Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak*".² Dalam riwayat lain, "*Sesungguhnya orang yang sangat saya kasih dan yang terdekat padaku majlisnya di hari kiamat adalah yang terbaik budi pekertinya*".³

Tulisan ini menyoal masalah relasi etika dan politik dalam pengalaman-pengalaman dunia Islam dengan berbagai lingkaran konsentriknya. Secara spesifik kajian ini diarahkan untuk memahami paradigma etik yang masuk ke tatanan politik seperti yang tergambar dalam pengalaman sejarah Islam. Kemudian dari pengalaman dan model transmisi ini pada gilirannya memunculkan konsep etika baru yang lebih progressif dan futuristik.

Transmisi Etika ke Tatanan Politik, Perspektif Al-Jabiri

1. Sosok Muhammad Abid Al-Jabiri

Muhammad 'Abid Al-Jabiri lahir tahun 1936 di Maroko. Al-Jabiri sempat mengenyam pendidikan dasarnya pada madrasah-madrasah sufi, kemudian melanjutkan ke sekolah-sekolah modern yang didirikan oleh Perancis. Pada tahun 1960 bertepatan dengan mencuatnya Perang Suez di Timur Arab, Al-Jabiri melanjutkan pendidikan Strata Satu (S.1) pada Universitas Muhammad al-Khamis Rabat⁴ dengan mengambil spesialisasi bidang Filsafat umum, tahun 1967 memperoleh gelar magister, dan gelar Doktoratnya diperoleh dari universitas yang sama pada tahun 1970.

Muhammad 'Abid Al-Jabiri adalah sosok pemikir Muslim modern (*thinker*) dan *Naqid* (kritikus) pemikiran Arab-Islam⁵ yang berafiliasi kepada tipologi *reformistik* dengan kecenderungan *dekonstruktif*.⁶ Metode dekonstruksi bermula dari penganalisaan terhadap struktur-struktur yang melingkupi dan mengitari terbentuknya suatu wacana. Setelah analisis struktural ini baru diadakan pembongkaran atas struktur tersebut. Dari sini, usaha dekonstruksi dimaksudkan untuk mengubah yang tetap kepada perubahan, yang absolut kepada yang relatif, dan yang ahistoris kepada historis.⁷ Dengan demikian corak dari Proyek Kritik

Akal Arab-Islam (*Masyru' Naqd al-'Aql al-Arabi al-Islami*) merupakan simbol diaspora intelektual dan kultural Muhammad 'Abid Al-Jabiri.

Kemudian sejalan dengan perkembangan kemodernan, dunia Islam dihadapkan pada tantangan yang semakin kompleks. Barat dengan modernismenya seringkali bersikap picik, arogan dan kaku anti Islam. Sementara bangsa-bangsa Muslim, meski disinyalir memiliki kaitan historis dengan Barat yang melahirkan kemoderan itu, disebabkan oleh berbagai pengalaman interaktif yang justru sering melahirkan permusuhan, maka proses modernisasi mengalami kesulitan psikologis. Sehingga muncul suara-suara apologetis atau "menyerang" dengan tuduhan-tuduhan *etnosentrisme* terhadap Barat.⁸ Kondisi ini memberi *ilham* bagi perkembangan pemikiran Al-Jabiri di mana ia tidak apriori dengan modernisme Barat, tetapi justru ia menginsyafi hal tersebut sebagai indikasi kejumudan dan kemandekan umat Islam. Maka, memasuki dasawarsa 90-an, Al-Jabiri mengembangkan paradigma baru yang sesuai dengan ajaran Islam dan kebutuhan hakiki umat Islam itu sendiri. Paradigma yang dimaksud Al-Jabiri berorientasi pada rekontruksi epistemologi ilmu pengetahuan. Bagi Al-Jabiri, umat Islam tidak sepatutnya hanya menerima dan mengambil alih paradigma pengetahuan Barat yang bertitik tolak dari materialisme-positivisme, akan tetapi harus membangun paradigma baru yang sesuai dengan sumber-sumber ajaran Islam dan tuntutan umat Islam.

Dalam konteks ini Al-Jabiri berupaya mengelaborasi paradigma ilmu pengetahuan dengan mengedepankan dua gagasan spektakuler. Pertama, mengajukan gagasan pembentukan struktur rasionalitas Arab-Islam, dan kedua, mengedepankan gagasan rekontruksi realitas Arab-Islam. Kedua gagasan tersebut tercermin dalam karya besarnya, yaitu *Takwin al-'Aql al-Arabi* (Formasi Akal Arab) terbit tahun 1984; dan *Bunyah al-'Aql Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah Linudzm al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-'Arabiyyah* (Struktur Akal Arab-Islam: Kritik bagi sistem ilmu pengetahuan dalam kebudayaan Arab) terbit tahun 1986. Kemudian pendekatan epistemologi sebagai representasi paradigma pengetahuan dipertegas dengan pendekatan *politis-etis* sebagai bagian dari rekontruksi realitas Arab-Islam. Rekontruksi *politis-etis* ini dituangkan dalam bukunya yang berjudul *al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi: Muhaddidat wa Tajalliyyat* (Akal Politik Arab-Islam: Motif-motif dan Manifestasi) terbit tahun 1990, dan *al-'Aql al-Akhlaqi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah linudzm al-Qayyim fi al-Tsaqafah al-'Arabiyyah* (Akal Etika Arab-Islam: Studi Analitik-kritik tentang Struktur Nilai dalam Kebudayaan Arab-Islam) terbit tahun 2001. Dengan hadirnya buku seri keempat maka gagasan yang dibangun Al-Jabiri berupaya memberi pijakan mendasar dan kokoh bagi sistem dan

paradigma ilmu pengetahuan sekaligus paradigma kebudayaan Arab-Islam.

2. Akal Etika Arab, Sebuah Proyek Kritik

Kehadiran buku "*al-'Aql al-Akhlāqī al-'Arabī*" (Akal Etika Arab) karya Muhammad 'Abid Al-Jabiri menandai rangkaian terakhir⁹ dari proyek kritik Akal Arab yang digagasnya setelah dua puluh tahun meluncurkan gagasan Formasi Akal Arab (*Takwīn al-'Aql al-'Arabī*).¹⁰ Kehadiran buku ini seperti diakui penulisnya diharapkan dapat memenuhi tuntutan kerja epistemologis sebagai kelanjutan dari kritik Akal Arab yang digagasnya, dan memberikan warna baru bagi upaya analisis sistemik dan kritik mendalam mengenai struktur etis dalam kebudayaan Arab-Islam. Di samping itu buku tersebut diharapkan memberikan kontribusi bagi dunia Islam tentang sejarah pemikiran etika Arab secara holistik dan integral. Setidaknya dunia Islam tidak berkesimpulan bahwa bangsa Arab tidak memiliki konsep etika, selain konsep etika yang diadopsi dari para filosof Yunani.¹¹

Muhammad 'Abid Al-Jabiri dalam seri buku keempatnya *al-'Aql al-Akhlāqī al-'Arabī* mengklasifikasikan nilai-nilai etika yang ditransmisikan ke tatanan politik di dunia Islam ke dalam empat varian besar; (1) Etika kepatuhan, sistem etika yang diwariskan kesultanan Persia; (2) Etika Kebahagiaan, sistem etika yang ditransmisikan dari Yunani; (3) Etika Fana, sistem etika yang dikembangkan oleh kalangan Sufi; dan (4) Etika Muru'ah, sistem etika yang dikembangkan di dunia Arab. Keempat model etika ini memiliki kaitan dengan basis epistemologi masing-masing. Etika kepatuhan dan etika fana' memiliki kaitan erat dengan epistemologi irfani, etika kebahagiaan nampak sebagai representasi dari epistemologi burhani; dan etika muru'ah merupakan representasi dari epistemologi bayani.

Pertama, Etika kepatuhan (*akhlāq al-Tha'ah*) sebagai ideologi kesultanan Persia dan kesultanan lain yang berpijak atas upaya menyerupakan penguasa yang tiran dan otoriter dengan Tuhan dan kadang-kadang menyamakan antara keduanya dengan menjadikan penguasa sebagai Tuhan. Dasar legitimasi ini —yang sebenarnya sangat jauh dari Islam— menjadi kokoh disebabkan penukilan yang dilakukan oleh para penulis istana dinasti Umayyah periode terakhir, seperti Salim bin Abd al-Rahman,¹² Abd al-Hamid al-Katib, dan kemudian dilanjutkan oleh Ibn Abi Rabi, dan Ibn al-Muqaffa (106-145 H/ 724-762 M), sahabat dari Salim dan Abd al-Hamid.¹³ Penulis istana yang disebut belakangan ini telah menerjemahkan buku-buku Persia dan India serta menulis buku berjudul "*al-Durrah al-Yatimah*" dalam ilmu akhlak, juga menulis buku

al-Adab al-Sulthaniyyah yang berisi tentang, *tha'ah al-Sulthan*, *akhlak al-Sulthan*, *akhlak al-Katib*, dan *Adab al-Nafs*.¹⁴

Transmisi sistem etika kepatuhan Persia ke dunia Islam ini telah terjadi sejak zaman Khalifah Abd Malik bin Marwan untuk tujuan melanggengkan kekuasaan para khalifah. Etika kepatuhan ini telah membaaur dan masuk ke tatanan sistem politik daulah Umayyah melalui dua penulis istana bernama Salim dan Abd al-Hamid,¹⁵ yang keduanya mendapatkan nilai-nilai etik itu dari warisan Persia. Selain karena letak geografis Persia yang lebih dekat dengan dinasti Umayyah (Damaskus, Siria), kedua penulis itu juga berasal dari keturunan Persia. Sistem etika warisan Persia ini masuk dan menyatu secara kokoh ke tatanan politik dinasti Abbasiyyah dan mendapat legitimasi kuat dari konsep iradah dan kehendak Allah (*iradah Allah wa masyi'atuh*) yang dikembangkan oleh dinasti itu. Hal ini dapat dilihat dalam pidato politik Abu Ja'far al-Manshūr, pendiri utama dawlah Abbasiyyah, "Para hadirin sekalian, sesungguhnya aku adalah sultan Allah di muka bumi yang diamparkan oleh-Nya. Aku memimpin kalian berdasarkan taufiq, bimbingan dan dukungan-Nya. Akulah penjaga harta-Nya dan aku menggunakan harta itu berdasarkan kehendak dan memberikannya berdasarkan izin-Nya".¹⁶ Pidato politik ini menegaskan kedudukan Khalifah Abbasiyyah sebagai "pengganti Allah" (*khalifah Allah*) atau "sultan Allah di muka bumi-Nya" (*sulthanah fi al-Ardh*) yang tentunya meniscayakan kepatuhan total dari rakyatnya.

Etika kepatuhan ini kemudian dikembangkan secara kokoh oleh Ibn Abi Rabi, seorang ulama Sunni. Ia mempersembahkan buku berjudul *Suluk al-Malik fi Tadbir al-Mamalik* (Pedoman bagi Raja dalam menjalankan Pemerintahan) kepada khalifah Al-Mu'tashim yang memerintah tahun 833-842 M. Sebagai buku persembahan, tentunya karangannya tidak diharapkan memberikan koreksi terhadap penguasa.¹⁷ Buku tersebut juga tidak mempertanyakan sistem monarki secara turun temurun, dan bahkan Ibn Abi Rabi mendukungnya. Ia memuji-muji khalifah sebagai khalifah yang adil, bijaksana dan mampu memberikan kesejahteraan bagi rakyatnya.¹⁸ Ibn Abi Rabi' kemudian membangun dasar bagi hak istimewa raja dari ajaran agama. Ia mengatakan, Allah telah memberikan keistimewaan kepada para raja dengan segala keutamaan, telah memperkokoh kedudukan mereka di bumi-Nya dan mempercayakan hamba-hamba-Nya kepada mereka, dan demikian Allah mewajibkan para ulama untuk menghormati dan mengagungkannya. Ibn Abi Rabi kemudian menyitir ayat al-Quran, "*Dan Allah yang menjadikan kalian penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebagian dari kalian atas sebagian (yang lain) beberapa tingkat*" (QS. Al-An'am, [6]: 165); "*Hai orang-*

orang yang beriman, taatilah Allah dan Rasul-Nya dan pemimpin-pemimpin kalian" (QS. Al-Nisa, [4]: 59).

Pandangan Ibn Abi Rabi berikutnya yang didukung oleh para ulama lain adalah pendapat tentang kepala Negara sebagai suci. Ini sejalan dengan pendapat Al Ghazali dalam bukunya *Al Iqtishad fi al-I'tiqad*. Oleh karena kekuasaan kepala Negara dianggap suci, maka masyarakat tidak boleh melakukan pemberontakan terhadap kekuasaan. Dalam pandangan Al-Jabiri, etika kepatuhan dipandang dapat menghambat proses interaksi dan komunikasi antara rakyat dan pemimpinnya, dan bahkan dipandang mematikan proses dialogis antara keduanya. Hal ini pada gilirannya berakibat munculnya kepatuhan semu karena hanya berdasar kepada klaim kesucian yang disandang para penguasa. Tentunya ini berbeda apabila kepatuhan itu muncul dari proses inteleksi dan kritik yang menempatkan penguasa sebagai subjek sekaligus objek kekuasaan yang bisa dikritisi. Penilaian ini sejalan dengan konsep politiknya yang mensyaratkan tegaknya demokrasi di tengah-tengah masyarakat yang *civilized*, yakni masyarakat terbuka, masyarakat yang bebas dari pengaruh kekuasaan dan tekanan negara, masyarakat yang kritis dan berpartisipasi aktif serta masyarakat egaliter.¹⁹

Kedua, Etika kebahagiaan dan etika pengetahuan (*akhlaq al-Sa'adah*) atau disebut oleh K. Hitti dengan *philosophical ethics*, bersumber kepada falsafah Yunani dan pendapat para sarjana terutama Aristoteles. Sistem ini dipelopori oleh Abu Ali Ahmad bin Muhammad bin Miskawaih (w. 421 H/1030 M) yang terkenal dengan bukunya "*Tahdzib al-Akhlaq*" dan Al-Farabi (w. 950 M) dengan bukunya *Ara ahl al-Madinah al-Fadhliah* (Pandangan Para Penghuni Negara yang utama), *Tahshil al-Sa'adah* (Jalan Mencapai Kebahagiaan), dan *al-Siyasah al-Madaniyyah* (Politik Kenegaraan). Menurut Al-Jabiri, etika yang dibangun oleh Ibn Miskawaih ini mendasarkan pada norma-norma *virtue* (keutamaan) model etika nikomacheia Aristoteles yang diramu dengan norma-norma yang disampaikan oleh Ali bin Abi Thalib, khutbahnya Abu Bakar ash-Shiddiq dan norma-norma al-Quran dan al-hadits.²⁰

Penyebutan nama Ibn Miskawaih selain karena posisinya sebagai filsuf Muslim yang sangat peduli dengan etika, juga karena filsafatnya mengandung ajaran-ajaran etika yang sangat tinggi. Dalam hal ini, Ibn Miskawaih banyak merujuk sumber-sumber Yunani, seperti Aristoteles, Plato, dan Galen dan kemudian memperbandingkannya dengan ajaran-ajaran Islam.²¹ Ibn Miskawaih menjelaskan tujuan etika dengan menunjukkan keharusan meluruskan perangai berdasarkan asas filsafat yang benar, sehingga perbuatan (*al-'amal*) akan terwujud dengan baik. Oleh karena etika berasal dari jiwa, maka yang harus diketahui oleh para pengkaji etika adalah spesifikasi-spesifikasi jiwa, yakni kekuatan-kekuatan

jiwa baik itu keutamaan-keutamaan maupun keburukan-keburukannya. Ibn Miskawaih memulai pembahasan etikanya dengan menganalisa kebahagiaan dan mendefinisikan kebahagiaan tertinggi guna menyimpulkan kebahagiaan manusia. Kebahagiaan dimaksud harus menjadi tujuan tertinggi, karena berhubungan dengan akal, suatu hal yang paling mulia pada manusia.²²

Ketika Ibn Miskawaih menyatukan kebaikan tertinggi dan kebahagiaan tertinggi, ia mengikatnya dengan konsep keutamaan. Ia peduli dengan keutamaan-keutamaan etika karena hubungannya dengan perbuatan, tidak pada keutamaan-keutamaan teoritis yang terkait dengan fungsi akal murni. Ketika mengadopsi empat keutamaan etika dari Plotinus, Ibn Miskawaih kembali ke teori Aristoteles mengenai sikap adil dan moderat. Ia kemudian berpendapat bahwa sikap semacam ini tidak dapat dicapai manusia kecuali dengan pemahaman rasional.²³ Menurut Al-Jabiri, filsafat etika Ibn Miskawaih cenderung eklektik (*nuz'ah al-talfiqiyah*) karena ia menggabungkan pendapat-pendapat filosof Yunani (Aristoteles, Plato dan Galen) dengan doktrin Islam. Kecenderungan eklektik ini mengakibatkan kandungan nilai-nilai etika ini bertentangan dengan ruh Aristotelian yang diusungnya.²⁴ Beberapa karangan Ibn Miskawaih yang paling populer seperti *Tajarub al-Umam* (tentang sejarah), *Tahdzib al-Akhlaq* dan *al-Hikmah al-Khalidah* (tentang etika) mengindikasikan keterkaitan dengan sumber-sumber asing, yakni hikmah Persia, India, Arab dan Romawi yang diramu dengan ajaran-ajaran Islam.²⁵

Di luar kelemahan itu, tata nilai etika yang mengusung kebahagiaan sebagai sesuatu yang harus dicapai oleh para pemimpin, filosof, dan bahkan seluruh masyarakat ini berimplikasi langsung pada pencapaian stabilitas sosial, politik, dan hukum.²⁶ Kebahagiaan dapat dicapai setelah terangnya pikiran dan sempurnanya akal, yang diakibatkan oleh pengetahuan yang menyeluruh tentang realitas berikut sebab musababnya. Sebaliknya munculnya pengetahuan menyeluruh terkait dengan realitas berikut kausalitasnya dapat terjadi jika kondisi sosial, politik, hukum dan keamanan dipandang stabil.

Kemudian penyebutan nama al-Farabi sebagai eksponen pengusung etika ini adalah lantaran filosof Muslim dari Turki ini memberikan pandangan-pandangan yang menarik tentang relasi etika dengan politik.²⁷ Hal ini dapat dilihat dari pandangan-pandangan al-Farabi tentang klasifikasi negara utama, negara yang bodoh, dan negara yang rusak. Negara utama diibaratkan seperti tubuh manusia yang utuh dan sehat, yang semua organ tubuhnya bekerja sama sesuai dengan tugas masing-masing, yang terkoordinasi secara rapi.²⁸ Negara model ini terdiri dari komposisi dan elemen masyarakat yang mengetahui tentang kebahagiaan dan cara-cara mencapai kebahagiaan. Negara model ini

dipimpin oleh filosof yang memiliki kearifan rasio (*ra'y al-sahib*), atau seseorang (*baca*: Nabi atau wali) yang mendapatkan kebenaran melalui wahyu atau memiliki akidah yang benar (*al-'Aqidah al-Haqqah*).²⁹ Negara bodoh adalah negara yang rakyatnya tidak tahu tentang kebahagiaan dan tidak terbayang pada mereka apa kebahagiaan itu. Sedangkan negara yang rusak adalah negara yang rakyatnya tahu tentang kebahagiaan tetapi berperilaku hina.

Ketiga, Etika bersandarkan kejiwaan (*Akhlaq al-Fana'*). Bagian ini disebut-sebut sebagai "*mystical psychological*", dengan mempergunakan pandangan kejiwaan tasawuf dan mistik.³⁰ Secara umum etika ini bersumber kepada ajaran sebelum Islam, yakni kelompok al-Saihin dan al-Ibad,³¹ mistik Persia, dan Hermes-Alexandria-Anthakiyyah-Apa-mee³² yang dikembangkan oleh Dzun Nun al-Mishri (w. 245 H),³³ ajaran-ajaran tasawuf yang dikembangkan Hasan al-Bashri (21-110 H),³⁴ al-Junayd, dan tokoh-tokoh tasawuf lainnya.

Ajaran-ajaran tasawuf seringkali merujuk konsep etika berdasarkan pengalaman pertemanan antara Nabi Musa dengan Nabi Khidir as. Rujukan ini dimaksudkan untuk memompa kepatuhan mutlak murid (*murid*) kepada gurunya (*syaiikh*),³⁵ meskipun gurunya memerintahkan perkara-perkara yang dianggap bertentangan dengan syariat. Dalam konteks ini kepatuhan murid kepada guru mirip dengan kepatuhan pasien kepada dokter, dalam artian kepatuhan untuk tujuan kelancaran sebuah terapi atau pengobatan. Dari pola tatatan etika yang dibangun antara Syaikh dan murid ini kemudian muncul terma politik, yakni *wilayat*³⁶ dan *imamah al-udzma*,³⁷ yang berperan dalam menjaga umat dan agama.

Ajaran lain dalam tasawuf menyebutkan bahwa jika seseorang telah memutuskan untuk menempuh jalan tasawuf maka ia harus mengucapkan perpisahan dengan masa lalunya, seperti teman buruk, hasrat-hasrat jiwa dan perhiasan kehidupan. Dengan kata lain, ia harus menyesali kesalahan-kesalahan yang telah lewat, segera meninggalkan kesalahan dan memancangkan tekad dengan kuat untuk tidak kembali pada maksiat. Hal ini hanya dapat dilakukan melalui *muhasabah* dan *muraqabah*. Untuk ini, seseorang harus melaksanakan tiga konsep berikut, (1) konsep *Siyasah al-Nafs* (pengendalian diri); (2) *Muhasabah al-Nafs* (introspeksi diri); (3) *Muraqabah al-Nafs* (Konsentrasi diri). Ketiga konsep ini diwujudkan dalam bentuk penekanan diri, kehati-hatian dan pengendalian hawa nafsu untuk dapat konsentrasi penuh beribadah kepada Tuhan. Ini terkait dengan ungkapan "*hasibû anfusakum qabla an tufasabû*" (hisablah diri kamu sebelum kamu dihisab oleh Tuhan).

Konsep-konsep etika tasawuf di atas oleh Ibn Muqaffa dialihkan dari Tuhan kepada penguasa. Sehingga makna yang dituju menjadi

makna yang menyentuh langsung tatanan politik riil. Dengan kata lain, "*Siyasah al-Nafs*" berarti kontrol diri penguasa, kemudian "*muhasabah al-Nafs*" berarti "introspeksi diri penguasa." Konsekuensinya jelas, bahwa selama penguasa dapat mengendalikan diri, mengontrol diri, dan introspeksi diri maka dimungkinkan para penguasa itu akan dapat mengontrol dan mengendalikan masyarakatnya. Dalam konteks ini Ibn Muqaffa melakukan intervensi tasawuf untuk menundukkan akal, emosi, pikiran, jiwa dan perasaan.

Konsep politik yang dipancarkan Ibn Muqaffa ini kemudian melahirkan transendentalisasi politik di tangan penerusnya semisal Ibn Qutaybah, Al-Ghazali, dan termasuk Al-Mawardi. Ibn Qutaybah, misalnya, dengan menyitir ayat "*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya, dan ulil amri di antara kamu*"³⁸, ia kemudian membangun format politik baru dengan melahirkan diktum "*Tha'at al-Imam min Tha'atillah*" (kepatuhan kepada imam adalah cermin kepatuhan kepada Allah). Doktrin seperti ini tentunya menemukan korelasinya yang sangat kuat dengan sistem kepatuhan kepada imamah yang dikembangkan oleh kalangan Syi'ah.

Konsep Ibn Muqaffa mendapat kematangannya di tangan al-Ghazali yang menulis buku *Al-Mizan al-Amal*.³⁹ Di buku ini al-Ghazali menyebut kaidah penting tentang keadilan yang mencakup keadilan dalam mu'amalah dan politik. Keadilan dalam politik berarti menyusun dan mengatur berbagai elemen dan komponen peradaban (pemerintahan, wilayah dan masyarakat) yang berimplikasi langsung pada terciptanya harmoni kemasyarakatan yang sinergis sebagaimana yang dicita-citakan.⁴⁰ Bahkan di tangan al-Mawardi konsep di atas menjadi adagium politik yang sangat populer: "*Al-Imamah mawdu'ah likhilafah al-nubuwwah fi harasah al-Din wa siyasah al-dunya*."⁴¹

Keempat, Etika bersandarkan pada *muru'ah* atau harga diri. Etika ini merupakan sistem nilai yang dikembangkan di dunia Arab pada umumnya. Etika ini bersumber kepada al-Quran dan al-Sunnah.⁴² Hal ini dapat dimaklumi karena Islam sebagai agama sejak awal telah melahirkan aturan khusus bagi umatnya, dan al-Quran adalah kitab akhlak sebelum muncul buku-buku apapun, dan begitu juga dengan hadits Nabi yang memuat kaidah-kaidah etika yang tak terbilang jumlahnya.⁴³

Konsep *muru'ah* yang berarti "sikap menjauhi perkara yang jelek dan menghiasinya dengan hal-hal yang baik" merupakan konsep etika murni yang dikembangkan oleh bangsa Arab. *Muru'ah* identik dengan kemuliaan (*al-karm*) dan kedermawanan (*al-jud*), menjauhi sikap mintaminta atau merepotkan orang lain, sikap memberi kepada seseorang sebelum orang itu minta, kejujuran (*shidq al-lisan*), berbaik sangka, sopan dan baik dalam bergaul (*husn al-'usrah*), memenuhi hak dan janji, hormat

kepada tetangga, menjaga kesucian, tutur kata yang lembut dan manis muka, menjaga kebersihan pakaian dan badan, berpenampilan menarik dan wangi, dan takwa kepada Allah.⁴⁴

Bagi bangsa Arab, sikap muru'ah merupakan bagian dari agama. Perhatikan konsepsi *atsar* yang sangat populer berbunyi, "*La dina illa bimuru'atin*" (Tidak sempurna agama tanpa sikap muruah). Kata-kata ini menurut sebagian bersumber dari Nabi dan menurut pendapat lain dari Hasan al-Bashri.⁴⁵ Ibn Qutaybah telah menulis satu bab khusus tentang muru'ah dalam bukunya berjudul *Kitab al-Su'dad* (Pedoman Kemulia-an) yang merupakan buku ketiga setelah *Kitab al-Sulthan* (Pedoman Penguasa) dan *Kitab al-Harb* (Pedoman Perang). Dalam konteks inilah sikap *muru'ah* merupakan nilai etika yang sangat penting terutama bagi kalangan Aristokrat dinasti Umayyah.⁴⁶

Konsep etika muru'ah ini seperti dicatat oleh Ihsan Abbas memiliki keterkaitan yang erat dengan tatanan politik saat itu. Dalam pada ini Ihsan Abbas mencatat pernyataan Abd al-Hamid, dalam kitab *al-Dawawain*, tentang sebutan "ahl al-Muru'ah" yang dinisbahkan kepada para penulis istana dinasti Umayyah, "Wahai para penulis istana, sesungguhnya Allah telah menjadikan kamu para penganjur etika, ahl al-muru'ah, orang-orang yang sabar, maka di tangan kamu sekalian teraturnya urusan kerajaan dan lurusnya sikap para raja".⁴⁷

Tentang konsep muru'ah ini juga diberi komentar oleh Ahmad Amin, dalam bukunya *Faidh al-Khatir*. Menurut Ahmad Amin, signifikansi muru'ah sangat jelas hingga ia mengusulkan proposal pembentukan lembaga khusus untuk menegakkan etika muru'ah di kantor-kantor dan lembaga-lembaga pemerintahan. Sebab, jika para pemimpin memiliki sikap muru'ah maka masyarakat pun akan melakukan hal yang sama.⁴⁸

Kritik Al-Jabiri Terhadap Sistem Etika Kepatuhan, Kebahagiaan, Fana' dan Etika Muruah

Terdapat beberapa kelemahan yang muncul dalam sistem etika yang berkembang di negara-negara Arab dan dunia Islam, seperti etika kepatuhan yang diadopsi dari Persia, etika kebahagiaan yang merupakan percampuran nilai-nilai Islam dan nilai-nilai yang diadopsi dari Yunani, India dan lain-lain, atau etika fana' yang dikembangkan para sufi. Sembari mengusung etika sosial berbasis amal saleh dan kemaslahatan sebagai alternatif, Al-Jabiri menyebutkan beberapa kelemahan dari sistem etika-etika tersebut sebagai berikut.

Pertama, Nilai-nilai etika kepatuhan berdasar kepada prinsip hilangnya "individualitas" dan bahkan "kemanusiaan" manusia di mana sistem interaksi bertumpu pada kasta geologis. Sistem kasta yang berlaku pada dinasti Sasanid mengharuskan kasta paling rendah (kalangan petani,

dan buruh) untuk tunduk kepada kasta yang di atasnya (yakni kasta tentara), kemudian kasta di atasnya lagi (kaum agamawan/ rohaniawan), dan berlanjut ke kasta di atasnya (para menteri dan para penulis istana), dan seterusnya. Di sini, individualitas atau personaliti manusia menjadi tidak bernilai.⁴⁹ Kelemahan etika kepatuhan lantaran etika tersebut dipandang dapat mematikan proses dialog dan komunikasi dengan menempatkan penguasa sebagai "subjek" yang kebal kritik.⁵⁰ Bahkan, etika kepatuhan berseberangan dengan konsep politik yang digagas Al-Jabiri yang mensyaratkan tegaknya demokrasi di tengah-tengah masyarakat terbuka, bebas dari pengaruh dan tekanan negara, kritis dan berpartisipasi aktif.⁵¹

Kedua, etika kebahagiaan yang digagas oleh Ibn Miskawaih dipandang memiliki kecenderungan eklektik karena ia menggabungkan pendapat-pendapat filosof Yunani (Aristoteles, Plato dan Galen), pemikiran India dengan doktrin Islam. Kecenderungan eklektik ini berbeda kasusnya dengan model harmonisasi filsafat Aristoteles dan Plato yang dilakukan oleh Al-Farabi. Kecenderungan eklektik mengakibatkan kandungan nilai-nilai etika ini campur aduk dan berpotensi menghilangkan substansi kritik, sebagaimana dapat dilihat pada buku *tahdzib al-Akhlaq* karya Ibn Miskawaih dan *Al-Sa'adah wa al-Is'ad* karya Al-Amiri.⁵²

Sementara itu etika kebahagiaan yang digagas Al-Farabi tak luput dari kritikan Al-Jabiri. Etika kebahagiaan Al-Farabi terkait dengan konsep politiknya tentang negara Madinah al-Fadhilah di mana pemimpin politik haruslah kalangan filosof yang memiliki kearifan rasio (*ra'y al-sabih*). Kebahagiaan terbesar yang diraih filosof atau orang yang memiliki kelayakan menjadi pemimpin politik adalah orang-orang yang memiliki hubungan dengan *akal fa'al*, atau akal kesepuluh dalam silsilah emanasi yang notabene merupakan warisan hermetisme. Sembari menyebutkan perkara-perkara yang menjadi keberatan Al-Jabiri terhadap konsep etika kebahagiaan Al-Farabi, ia kemudian menggaris-bawahi etika yang digagas Ibn Bajjah dan Ibn Rusyd yang berorientasi kepada pembentukan negara utama melalui amal saleh yang dilakukan secara bertahap.⁵³

Ketiga, Etika fana' yang dikembangkan para sufi juga berpotensi mengarah kepada etika yang menjadi lawannya. Sebagai contoh, ajaran *khanf* (takut kepada Allah) yang dilakukan para sufi disinyalir menegasikan rasa takut itu sendiri hingga rasa takut benar-benar hilang dan pada gilirannya bertujuan untuk mencapai kebersatuan dengan Allah (*ittihad*), melebur atau *manunggaling kawula gusti* (*fana fi Allah*). Dalam kondisi *fana'* ini maka sang sufi menjadi bebas dari posisi kehambaan (*'ubudiyah*) sekaligus terbebas dari kewajiban beribadah (*'ibadah*). Pada

titik ini sang sufi menjadi tidak terbebani dengan taklif agama dan akhlak, suatu sikap yang sebelumnya dijadikan pedoman bagi setiap muslim.⁵⁴

Kelemahan etika fana' yang diusung oleh para sufi dapat dilihat dari sikap patuh murid (*al-murid*) kepada guru (*al-syaikh*) yang berpotensi menegaskan unsur *tadbir* terhadap persoalan duniawi dan cenderung mengisolasi diri dari hiruk pikuk sosial, seperti yang dilakukan oleh kalangan yang memandang mulia sikap *tajrid* (sikap menghindari pernikahan).⁵⁵ Sikap "menghindari dunia" ini didukung oleh sikap pasrah berlebihan (*tawakkal-jabariyyah*) yang berpotensi melahirkan budaya malas dan tidak berorientasi ke masa depan. Tidak mengherankan apabila gerakan tasawuf di dunia Arab-Islami, terutama sejak Al-Ghazali terkungkung pada kemiskinan dan tidak berorientasi ke masa depan. Dalam pada ini, terjadinya perang Salib dan kolonialisme Eropa terhadap bangsa muslim terjadi akibat umat Islam melenceng dari jalan Allah dan berpaling kepada akhlak fana'.⁵⁶

Keempat, Etika muru'ah yang menjadi model etika bangsa Arab Jahiliyyah tempo dulu pada mulanya merupakan upaya untuk meraih kedudukan dan penghormatan di tengah masyarakat. Sebagaimana disebutkan oleh Al-Mawardi, bahwa etika muru'ah dilakukan bukan atas tuntutan dirinya akan tetapi dilakukan atas motivasi untuk mendapatkan kedudukan dan posisi sosial.⁵⁷ Hal lain yang menjadi kelemahan dalam etika muru'ah dapat dilihat dari adanya larangan untuk berbicara dengan bahasa Persia atau bahasa lainnya ketika berada di wilayah atau negara Arab. Pembicaraan selain dengan bahasa Arab disinyalir dapat melunturkan perasaan kebangsaan "Arab" dan ini berpotensi terhadap penurunan nilai-nilai etika muru'ah. Dalam konteks ini bahasa dipahami sebagai substansi kebangsaan Arab, dan muru'ah merupakan elemen penting identitas bangsa Arab.⁵⁸ Kondisi ini cukup berpengaruh bagi perkembangan peradaban di dunia Arab, sebab bahasa peradaban sangat terkait dengan bahasa-bahasa lain di luar bahasa Arab itu sendiri.

Etika Sosial Berbasis Amal Saleh dan Kemaslahatan: Solusi bagi Dunia Islam

Setelah mengurai beberapa kelemahan konsep etika di atas, Al-Jabiri melampaui sistem-sistem etika tersebut dan berpaling kepada etika sosial atau etika kemasyarakatan berbasis amal shaleh dan kemaslahatan sebagai solusi bagi bangsa Arab dan dunia Islam. Etika sosial ini merupakan representasi langsung dari akhlaq al-Quran sebagai warisan Islam yang paling murni dan otoritatif. Menurut Al-Jabiri, nilai etika sosial ini bersumbu pada keimanan, dan keimanan itu sendiri (dalam Islam) diorientasikan bukan untuk Allah karena Allah Dzāt Yang Maha Kaya, melainkan untuk manusia.⁵⁹ Sehingga tidak heran jika dalam al-Quran

kata *al-Iman* seringkali disandingkan dengan konteks sosial dan kontentum kemanusiaan, seperti dalam beberapa ayat "*alladzina amanû wa 'amilû alshalihât*" (yaitu orang-orang yang beriman dan beramal saleh).⁶⁰

Kata-kata *al-Iman* dalam al-Quran disandingkan dengan kata *al-'amal al-shalih* dengan relasi *syarat* dan *masyrut*, yakni syarat keimanan adalah terwujudnya amal saleh. Konteks kesatuan antara iman dan amal saleh yang diulang-ulang dalam al-Quran, mencerminkan bahwa amal saleh merupakan representasi nilai etika al-Quran, atau nilai etika Islam yang sesungguhnya.⁶¹

Di sisi lain, sinergi antara keimanan dan amal saleh melahirkan terma keagamaan yang menjadi puncak karakter kesempurnaan manusia, yakni *taqwa*. Dalam berbagai ayat al-Quran, ketakwaan mengambil bentuknya dalam harmoni kaum mukmin dengan Allah (*habl min Allah*) dan harmoni dengan sesama manusia (*habl min al-Nas*). Dengan kata lain, sisi keimanan tidak mencerminkan ketakwaan, melainkan harus dibarengi dengan amal saleh. Jelaslah, jika ketakwaan merupakan nilai utama dalam Islam sebagai agama, maka amal saleh merupakan nilai utama dalam akhlak yang mencerminkan etika Islam, dan demikian dapat dikatakan sebagai etika amal saleh.⁶²

Menurut Al-Jabiri, etika amal saleh atau para fuqaha menyebutnya dengan kemaslahatan (etika kemaslahatan) dikembangkan pertama kali oleh seorang ulama besar Maghribi bernama Izz al-Din Abd al-Salam (lahir di Damaskus 577 H). Ulama yang pernah hijrah dari Damaskus ke Mesir pada tahun 639 H ini menulis buku terkenal, yakni *Qawaid al-Ahkam fi mashalih al-Anam* (Kaidah-kaidah Hukum Dalam Konteks Kemaslahatan Manusia) dan *Syajarah al-ma'arif wa al-Ahwal wa shalih al-Aqwal al-A'mal* (Pohon Pengetahuan dan Tindakan: Implementasi Kata-kata pada Tindakan Praksis). Buku pertama yang sering disebut dengan *al-Qawaid al-Kubra* merupakan representasi dari etika sosial, yang menuntun manusia tentang cara berinteraksi dengan sesama manusia, hewan dan lingkungan sekitar. Buku ini memberi solusi dan jawaban bagi buku klasik yang ditulis Al-Mawardi berjudul *Adab al-Dunya wa al-Din* dan buku karya Al-Raghib al-Asfahani berjudul *Al-Dzari'ah ila Makarim al-Syari'ah*. Sedangkan buku kedua yang sering disebut dengan *al-Qawaid al-Shugra* berorientasi pada etika spiritual (*Akhlaq al-Rûhiyyah*) berisi tentang hak-hak Khaliq, hak-hak manusia kepada Allah dan hak-hak manusia terhadap sesamanya. Buku ini lebih merupakan sebuah alternasi bagi persoalan-persoalan etika yang digagas oleh Al-Muhasibi dalam bukunya *al-Ri'ayah lihuqûq Allah* dan *Ihya Ulumuddin* karangan Al-Ghazali. Boleh jadi penulisan dua buku karya Izz al-Din Abd al-Salam dimaksudkan untuk menampilkan rujukan otentik

tentang etika Islam sebagai alternatif dari etika warisan Persia, etika warisan Yunani, dan etika warisan para Sufi.

Penutup

Etika kemaslahatan—yang berorientasi ke masa depan dan bukan ke masa lalu—dirajut oleh prasangka (*zhann*) yang mendekati kebenaran. Sebuah prasangka tentunya didasarkan kepada pertimbangan akal, karena potensi akal akan mampu menjelaskan hakikat kemaslahatan (juga kemadaratan), terutama yang terkait dengan kemaslahatan duniawi. Melalui potensi akal (termasuk di dalamnya pengalaman-pengalaman, tradisi, dan prasangka yang mendekati benar), masalah-masalah duniawi sejatinya dapat dipecahkan, dan jika terjadi sesuatu yang tidak dijumpai dalam pengalaman, tradisi ataupun prasangka yang mendekati kebenaran, maka premis-premis rasional menjadi tolak ukurnya.

Kemudian perkara-perkara yang terkait dengan kemaslahatan *ukhrawi* (juga kemadaratannya) dapat ditelusuri dari syara'. Sedangkan perkara-perkara yang terkait dengan kemaslahatan *duniawi-ukhrawi* secara berbarengan seringkali dijumpai landasannya dalam syara', dan jika tidak dijumpai dalam syariat maka dapat ditelusuri dari dalil-dalilnya, yakni al-Quran, sunnah, ijma' dan qiyas. Kemaslahatan ini (atau disebut kemaslahatan syar'i) terbagi menjadi tiga bagian; kemaslahatan yang wajib (*al-mashlahah al-wajibah*), kemaslahatan yang disunatkan (*al-mashlahah al-mandubah*), dan kemaslahatan yang diperbolehkan (*al-mashlahah al-mubahat*). Oleh karena kemaslahatan terbagi tiga, yakni kemaslahatan duniawi, kemaslahatan ukhrawi, dan kemaslahatan duniawi-ukhrawi, maka perbuatan manusia pun terbagi menjadi tiga kategori, (1), perbuatan-perbuatan yang menjadi sebab terciptanya kemaslahatan atau kemafsadatan duniawi, (2) upaya-upaya yang berimplikasi bagi munculnya kemaslahatan dan mafsadat ukhrawi, dan (3) perbuatan-perbuatan yang mengakibatkan terciptanya kemaslahatan duniawi-ukhrawi. Dalam konteks ini, yang diperintahkan adalah memunculkan perbuatan-perbuatan atau upaya-upaya yang berimplikasi pada kemaslahatan-kemaslahatan tersebut, dan sebaliknya yang dilarang adalah berbagai upaya yang mengarah kepada munculnya mafsadat.

Catatan akhir:

¹ Muhammad Rabi' Muhammad Jawhari, *Akhlāquna*, (Kairo: Dar al-Thiba'ah al-Muhammadiyah, 1985), h. 24-26

²HR. Bukhari Muslim

³HR. Tirmidzi

⁴ Universitas Al-Khamis didirikan oleh Sultan pada tahun 1957 sebagai bentuk hasil kerjasama dengan Perancis. Universitas ini menandai sebuah ledakan modernisme di dunia Arab bagian Barat. (Lihat, Mohammed Arkoun, *Pemikiran Arab (Arab Thought)*, alih bahasa Yudian Asmin, (Yogyakarta: LPMI, 1996), h. 107

⁵Muhammad Hafidz Deyab, *Sayyid Quthb: Al-Khitab wa al-Ideologi*, (Kairo: Dar al-Tsaqafah al-Jadidah, t.t.), h. 17

⁶Pendekatan dekonstruksi berupaya mengadakan pembongkaran atas struktur bangunan turats yang mapan dengan cara mempelajari hubungan antara elemen-elemen yang menyatukan bangunan tersebut. Dari pembongkaran itu kemudian dimaksudkan untuk mengubah yang tetap kepada perubahan, yang absolut kepada relatif dan yang *a-historis* kepada historis. Lihat, Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-Turats wa al-Hadatsah, Munaqasat wa Dirasat*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 1991), h. 48. Lihat juga, Luthfi As-Syaukani, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*, (Jakarta: Jurnal Paramadina, 1998)

⁷Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-Turats wa al-Hadatsah...*, h. 48

⁸Johan Hendrik Meuleman, *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbin-cangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, (Yogyakarta, LKiS, 1996), h. 100-101

⁹Buku seri keempat dari proyek Kritik Akal Arab yang berjudul *Al-'Aql al-Akhlaqi al-'Arabi* terbit pertama kali tahun 2001, sedangkan seri pertama tentang pembentukan Akal Arab (*Takwin al-'Aql al-'Arabi*) terbit tahun 1980

¹⁰ Muhammad 'Abid Al Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlaqi al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dira-sat al Wihdah al-Arabiyyah, 2001), h. 7

¹¹Buku tentang etika yang ditulis para sarjana Muslim terbilang langka dan kurang mendapat sambutan, setidaknya yang ditulis pada abad dua puluh. Buku *al-Akhlaq 'in al-Ghazali* yang ditulis tahun 1924 oleh Zaki Mubarak adalah buku penting yang berisi kritik tentang sistem etika yang dikembangkan oleh Al-Ghazali, meski buku tersebut tidak populer seperti dua buku kritik lainnya yang ditulis setelahnya, yakni *al-Islam wa Ushul al-Hukm* karya Ali Abdul Raziq tahun 1925, dan *Fi al-Sy'ir al-Jahili* karya Thaha Husein yang terbit tahun 1926. Sebelum peluncuran buku *al-Akhlaq 'inda al-Ghazali*, Ahmad Amin menulis buku berjudul "al-Akhlaq" terbit tahun 1920. Ahmad Amin mengatakan bahwa bangsa Arab belum banyak mengenal filsafat etika sebagaimana dikembangkan di Yunani, tetapi demikian pada bangsa Arab sendiri terdapat para filosof dan penyair yang menyerukan kepada amar ma'ruf nahi munkar, memotivasi kepada keutamaan-keutamaan dan melarang perkara-perkara yang dipandang jelek, sebagaimana digambarkan pada sosok Luqman al-Hakim, Aktsam bin Shaifi, Zuhair bin Abi Salami dan Hatim al-Thai. (Muhammad 'Abid Al Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlaqi...*, h. 8)

¹²Salim bin Abd al-Rahman dikenal dengan panggilan Abu al-'Ala'. Ia adalah maula dari Said bin Abd Malik bin Marwan. Pada masa Khalifah Abdul Malik bin Marwan meluncurkan Diwan, dan pada masa Hisyam bin Abd al-Malik (105-125 H) merilis "Diwan al-Rasail". (Lihat, Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlaqi...*, h. 134-135)

¹³Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlaqi...*, h. 193

¹⁴Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlaqi...*, h. 193

¹⁵Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlaqi...*, h. 251

¹⁶Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-Din wa al-Dawlah wa Tathbiq al-Syariah*, (Beirut: Markaz Dirasat al-wihdah al-'Arabiyyah, 1996), h. 83

¹⁷Dalam kata pengantar buku itu, Ibn Abi Rabi' menekankan kepatuhan mutlak rakyat kepada khalifah selaku kepala Negara. Ia berkata: "Adalah satu kebahagiaan bagi umat pada zaman ini bahwa pemimpin mereka, pengembangan kekuasaan politik mereka dan raja mereka adalah seorang yang pada dirinya berkumpul segala kualitas yang baik, tambang dari segala watak luhur dan pengumpul dari segala yang terpuji, panutan mereka, pemimpin dan raja mereka, Khalifah Allah bagi hamba-hamba-Nya dan bagi yang berjalan di atas jalan yang benar, Mu'tashim Billah, Amirul Mukminin, keturunan al-Khulafa al-Rasyidin yang melaksanakan hukum secara benar dan adil, yang memiliki semua persyaratan bagi jabatan khalifah dan imamah, dan yang karena meratanya keadilan dan keamanan, maka semua bangsa harus tunduk kepadanya, semua kerajaan harus takluk kepadanya, serta pihak kawan dan lawan dari kalangan bangsawan hormat kepadanya".

¹⁸Munawir Syazali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1991), h. 43

¹⁹Muhammad 'Abid Al-Jabiri, "Problem Demokrasi dan Civil Society di Negara-negara Arab," dalam *Islam Liberalisme Demokrasi*, Bernand Lewis, *et.al.*, alih bahasa Mun'im Sirry, (Jakarta: Paramadina, 2002), h. 233

²⁰Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 407

²¹Ahmad Mahmud Subhi, *Al-Falsafah al-Akhlāqīyah fī al-Fikr al-Islāmī: al-'Aqlīyyūn wa Dzuqīyyūn aw al-Nazhar wa al-Amal*, (Beirut: Dar al-Nahdhah, 1992), h. 309

²²Ibn Miskawaih, *Tabdżib al-Akhlāq*, (Kairo: Thab'ah Mish-riyyah, t.t.), h. 10. Juga, Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 408

²³Ibn Miskawaih, *Tabdżib al-Akhlāq*, h. 87

²⁴Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 408

²⁵Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 405-407

²⁶Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 424

²⁷Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 346

²⁸Dalam konteks kenegaraan, klasifikasi negara utama Al-Farabi terdiri dari kelas-kelas sosial yang diilhami oleh Plato, yakni pemimpin negara yang mempunyai otoritas dan wewenang, angkatan bersenjata yang bertugas memberi rasa aman, dan kelas rakyat secara umum (pedagang, pandai besi, petani, dan lain-lain) yang bertugas memproduksi kebutuhan negara.

²⁹Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 346

³⁰Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 427

³¹Sebelum munculnya Islam, di Siria, Iraq dan Jazirah telah ada orang-orang yang disebut dengan "al-Saihin" dan "al-Ibad", baik dari kalangan penganut agama Masehi ataupun agama lainnya. Kelompok ini disebut oleh Alquran dalam QS. At-Tawbah: 112. (Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī al-'Arabi...*, h. 431)

³²Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 430, 487

³³Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 430

³⁴Studi yang dilakukan oleh Dr. Ihsan Abbas, menyebutkan tentang silsilah tasawuf yang dikembangkan oleh Hasan Al-Bashri. Ihsan Abbas mencatat tiga silsilah, yakni (1) Dari Nabi Saw. - Hudzaifah - Hasan Al-Bashri - Harits Al-

Muhasibi; (2) Dari Nabi Saw. Dan Ali bin Abi Thalib – Hasan Al-Bashi – Habib al-Thai – Ma'ruf al-Karkhi; dan (3) Silsilah dri Nabi Saw. – Anas bin Malik – Hasan Al-Bashri –Farqad al-Sabkhi – Ma'ruf al-Karkhi. (Lihat, Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī al-'Arabī...*, h. 440-441)

³⁵Abu Qasim Al-Qusyairi, *Ar-Risalah al-Qusyairiyyah fi ilm al-Tashawwuf*, (Beirut: Dar al-Khair, tt.), h. 134

³⁶Menurut Al-Hujwiri, konsep "walayah" berakar pada QS. Al-Maidah: 55; Al-Kahfi: 17; Al-Tawbah: 71; dan Yunus: 62, serta beberapa hadits Nabi. (Lihat, Abu al Hasan Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjūb*, alih bahasa Is'ad Abd al-Hadi, (Beirut: Dar al-Nahdhah, 1980), h. 446-447

³⁷Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 454-455

³⁸QS. An-Nisa: 59

³⁹Buku *Mizān al-Amal* dan *Ihya Ulumuddin* dua karya Al-Ghazali yang satu sama lain berbeda dalam isi maupun metodologi. Buku *Mizān al-Amal* berorientasi kepada sumber pemikiran Yunani dengan tema dan metode (*sistem burhani*), sedangkan buku yang kedua berorientasi tasawuf Timur (*'irfani*), metode bayani, dan cenderung mengais sumber Yunani dalam strukturnya. Kajian dalam *Ihya Ulumuddin* sesungguhnya tidak menjelaskan "penyucian jiwa" (*taṭhīr al-nafs*) tetapi menyeret para pembaca untuk berpegang kepada satu pendapat saja dalam berbagai disiplin keilmuan. Oleh karenanya, buku ini tampak mengkampanyekan "kematiian perbedaan pendapat" dan "menutup pintu ijtihad". (Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 585, 592)

⁴⁰Abu Hamid Al-Ghazali, *Mizān al-Amal*, (Beirut: Dar al-Hilal, 1995), h. 105

⁴¹Abu al-Hasan al-Mawardi, *al-Ahkām al-Sulṭāniyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1960), h. 5

⁴²Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 493

⁴³Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 535

⁴⁴Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 511-530

⁴⁵Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 531

⁴⁶Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 507

⁴⁷Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 507

⁴⁸Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 510

⁴⁹Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 249

⁵⁰Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 452

⁵¹Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Problem Demokrasi...*, h. 233

⁵²Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 422

⁵³Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 424

⁵⁴Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 488

⁵⁵Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 487

⁵⁶Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 488

⁵⁷Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 531

⁵⁸Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 531-532

⁵⁹Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 593

⁶⁰QS. Al-Baqarah [2]: 82; An-Nisa, [4]: 56, 121; al-'Araf, [6]: 41; ar-Ra'ad: 31; al-Hajj: 50 dan 55; al-Ankabûr: 7 dan 9; Fathir: 7; Al-Mu'min: 58; as-Syûra: 22 dan 23; Muhammad: 3; al-'Ashr: 3

⁶¹Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 594

⁶²Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Al-'Aql al-Akhlāqī...*, h. 594

Daftar Pustaka

- Arkoun, Mohammed, *Pemikiran Arab (Arab Thought)*, alih bahasa Yudian Asmin, Yogyakarta: LPMI, 1996.
- Deyab, Muhammad Hafidz, *Sayyid Quth: Al-Khitab wa al-Ideologi*, Kairo: Dar al-Tsaqafah al-Jadidah, t.t.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, *Mizan al-Amal*, Beirut: Dar al-Hilal, 1995
- Al-Hujwiri, Abu al Hasan, *Kasyf al-Mahjūb*, alih bahasa Is'ad Abd al-Hadi, Beirut: Dar al-Nahdhah, 1980
- Al Jabiri, Muhammad 'Abid, *Al-'Aql al-Akhlāqī al-'Arabī*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 2001.
- , *Al-Din wa al-Dawlah wa Tathbiq al-Syariah*, Beirut: Markaz Dirasat al-wihdah al-'Arabiyyah, 1996
- , *Al-Turats wa al-Hadatsah, Munaqasat wa Dirasat*, Beirut, Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 1991
- , *Problem Demokrasi dan Civil Society di Negara-negara Arab*, dalam *Islam Liberalisme Demokrasi*, Bernand Lewis et.el. alih bahasa Mun'im Sirry, Jakarta: Paramadina, 2002
- Jawhari, Muhammad Rabi' Muhammad, *Akhlāquna*, Kairo: Dar al-Thiba'ah al-Muhammadiyyah, 1985
- al-Mawardi, Abu al-Hasan, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1960
- Meuleman, Johan Hendrik, *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta, LKiS, 1996.
- Miskawaih, Ibn, *Tahdzib al-Akhlāq*, Kairo: Thab'ah Mishriyyah, t.t.
- Al-Qusyairi, Abu Qasim, *Ar-Risalah al-Qusyairiyyah fi ilm al-Tashawwuf*, Beirut: Dar al-Khair, t.t.
- Syadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara, Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1991.
- Subhi, Ahmad Mahmud, *Al-Falsafah al-Akhlāqīyyah fi al-Fikr al-Islami: al-'Aqlīyyūn wa Dzauqīyyūn aw al-Nazhar wa al-Amal*, Beirut: Dar al-Nahdhah, 1992.
- As-Syaukani, Luthfi, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", dalam *Jurnal Paramadina*, Jakarta: 1998